

# Jakob Böhmes syn på den religiøse erfaring

## – et religionspsykologisk perspektiv

*Lektor cand.teol. Lars Bo Bojesen*

*Abstract:* The present article excavates a central question in the thought of Jakob Böhme (1575-1624): How is it possible to deduce the total reality from the concept of God without covering up any of the terrifying aspects of reality. I describe Böhme's method as partly phenomenological (as an absorption into the material of experience, wrapped in the terminology of alchemy), partly theoretical (as a doctrine of the soul being the meeting-place of man and God). It is pointed out that when Böhme insists on the importance of experience, he does so in his capacity as theologian. The only way for God to enter into humanity is through the soul, and the only way for humanity to experience God is by making an effort to be mentally present. This is possible for humanity because its free will originates in the center of a mind (Gemüthe), which is at the same time an image of God. During this process human beings will experience both the good and the evil side of God. However, they will discover that evil transforms itself from being the contradiction of goodness to being its polar opposite. So far Böhme has, from the aspect of the psychology of religion, anticipated some central distinctions in the psychology of C.G. Jung (1875-1961).

*Key words:* Jakob Böhme – religious experience – belief – desire/passion – alchemy – gnosis – soul/mind (Seele/Gemüth) – the Self – C.G.Jung – free will – omnipotence – evil.

Da den schlesiske skomager og mystiker Jakob Böhmes (1575-1624) værker er relativt ukendte i en dansk sammenhæng, vil den følgende artikel forme sig som en dokumentation af hans erfaringsteologiske grundtanker via en række repræsentative tekster. Böhmes ukendte status er måske nok forståelig bedømt ud fra hans svært tilgængelige begrebsverden, men er ufortjent i betragtning af, hvor originalt han som luthersk protestant viderefører den højmiddelalderlige tysk-katolske mystik. Idéhistorisk danner han derved et forbindelsesled mel-

lem den katolske middelalders religiøse beskrivelse af sjælen, og den nyere dybdepsykologis empiriske beskrivelser af religiøse erfaringstilstande. En særligt nærliggende referencehorisont udgøres formodentlig af den jungske religionspsykologi; C.G. Jung (1875-1961) forstod eksplicit sin egen indsats som en videreførelse af den tyske mystik inden for rammerne af et protestantisk kulturmiljø.

For at finde veje i det vildnis, som Jakob Böhmes tænkning for en første betragtning frembyder, er det rimeligt at begynde med at klarlægge sig, hvilke spørgsmål der for Böhme at se til har gjort denne tænkning nødvendig. På et berømt sted i *Morgenröthe*<sup>1</sup> har han skildret den indre kamp der gik forud for hans filosofiske intuitioner, og søgt at afdække de i denne kamp skjulte motiver for hans senere tænkning. To ting stødt ham ud i den melankoli ("harte Melancholey und Traurigkeit"), som senere en mægtig åndsillumination friede ham ud af: For det første modstillingen af en Gud der bor i sin himmel utilnærmeligt højt over jorden, over for en verden fyldt med påtrængende naturfænomener. For det andet det problem han, ved at tænke disse modsætninger side om side, løb ud i: at alle ting rummede lige så meget ondt som godt – "Böses und Gutes, Liebe und Zorn; in den unvernünftigen Creaturen, als in Holtz, Steinen, Erden und Elementen sowol als in Menschen und Thieren". Med andre ord: Hvorledes lader Gud og Natur sig forbinde eller forene? Og hvad stiller man op med det ondes problem, som stiller sig i vejen for en sådan forbindelse eller forening? Det første spørgsmål må ikke underkendes (som det sker i mange fremstillinger af Böhme, der ensidigt stiller det ondes problem i hans tænknings centrum). Böhme ønsker bestemt ingen naiv identificering af Gud og natur (sml. f.eks. IV: *Von der Menschwerdung Jesu Christi* 2. Theil 3, 4; VII: *Mysterium Magnum* 2, 7); og det er først forsøget på at løse det første spørgsmål, der gør det andet akut. Böhmes anliggende er, med F.C. Baur's ord, det samme som gnostikernes: "einen Übergang aus der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden."<sup>2</sup> Spørgsmålet er: hvorle-

1. Jakob Böhme, *Sämtliche Schriften*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, begonnen von Aug. Faust, neu herausgeg. von Will-Erich Peuckert (Stuttgart: Friedr. Frommanns Verlag 1955 ff), bd. I, kap. 19, afsn. 1 ff.

Henvisningerne sker, som det er coutume inden for Böhme-forskningen, ikke til sidetal men til kapitel og afsnit. Alle i artiklens brødtekst forekommende henvisninger sker til denne udgave (f.eks. IV: *Sechs theosophische Punkte* 8, 31 = bind IV, pågældende skrifts titel [de fleste bind rummer flere titler], kapitel 8, afsnit 31).

2. F.C. Baur, *Die christliche Gnosis* (Tübingen: Verlag von C.F. Olander 1835), 569.

des kan man aflede den samlede virkelighed af gudstanken, uden at tilsøre en eneste af denne virkeligheds skrækkindjagende sider?

Den udløsende faktor bag dette spørgsmål er altså en ganske bestemt *erfaring*. Böhmes grundposition er den værgeløse udsathed for en altovervældende erfaring af naturens blide og rasende sider, og Guds tale til ham igennem dem. Hans spekulative system er et forsøg på at klare sig over for disse oversvømmende kræfter ved at mane dem ind i begreber, og ikke andet. Det er ikke for spekulationens egen skyld, at han tænker: "ich habe ... diese Wissenschaft nicht gesucht, auch nichts darvon gewusst; ich habe allein das Hertz Gottes gesucht, mich vor dem Ungewitter des Teufels darein zu verbergen" (I: *Morgenröthe* 23, 84). Men på den anden side er det præcis erfaringen, Böhme gør til forudsætning for frelsen og al kompetent tale om denne; "denn ein Kriegsmann weiss, wie es im Kriege ist; der es aber nicht erfahren und nie darbey gewesen ist, der dencket immer anders" (III: *Vom dreyfachen Leben des Menschen* 9, 31). Formålet med sin egen forfattervirksomhed ser Böhme i at motivere sin læser til selv at gøre erfaringer: "... wir wollen dem Blinden den Weg weisen, *welchen er selber gehen muss*: Wir können nicht mit seinen Füßen gehen, aber als ein Christ wollen wir ihn gerne leiten" (2, 46 [min fremhævelse]; sml. 14, 37). Denne bestræbelse har også en økumenisk brod: Kirkens skisma overvindes kun gennem de enkeltes personlige erfaring, thi dets årsag er denne: "Ihr kennet euch selber nicht" (1, 45 ff).

I denne sag varetager Böhme i høj grad en luthersk intention.<sup>3</sup> Og han gør det efter min mening på to måder: dels gennem en udarbejdelse af erfaringens fænomenologi, hvortil han især bruger alkymien; dels gennem hvad man måske kunne kalde en teologisk erfaringsteori.

### Erfaringens fænomenologi: Böhme som alkymiker

Böhme står i en levende forbindelse med den tidligere alkymiske tradition.<sup>4</sup> På den ene side lader det sig for mig at se ikke med rimelig-

3. "[S]ola experientia facit theologum"; "historica fides ... non addit hanc experientiam sensitivam et experimentalem cognitionem", M. Luther, *Exegetica opera latina* (Erlangen: Heyder & Zimmer 1829 ff) Vol.23, 522 f., cit. i H. Bornkamm, *Luther und Böhme* (Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag 1925), 251.
4. Inden for den nyere Böhme-forskning har den norske idéhistoriker Jan-Erik Ebbestad Hansen ydet en helt afgørende indsats i retning af at systematisere Böhmes tænkning, se hans *Jacob Böhme. Liv – Tenkning – Idéhistoriske forutsetninger* (Oslo: Solum Forlag 1985); min opfattelse af Böhme er det meste af vejen på linje med hans. I vurderingen af, hvilken

hed betvivle, at han har udført konkrete alkymiske eksperimenter i den senere del af sit liv. Hans afvisning i *Morgenröthe* (1612) af at laborere konkret tilhører den tidligste produktionsperiode og har ingen vægt inden for horisonten af det store forfatterskab, der starter 1618-19. I 1620 beskriver han i *Vom dreyfachen Leben des Menschen* (III 10, 1 ff) en proces, der ikke godt kan være andet end en alkymisk operation, og med ord som er urimelige hvis de ikke udspringer af egen erfaring ("Behalte du den schwartzen Saturnum [= bly] in Martis [= jern] Hitze, so wird dir endlich der gütige Jupiter [= tin] erscheinen. ... Aengste dich nicht gar zu sehr in die Länge mit Feuer"). I sine *Theosophische Sendbriefe* (IX) af 3. juli 1621 (nr.15) og 27.februar 1623 (nr. 42) giver han lignende konkrete forslag til alkymiske recepter, og i brev af 6.juli 1622 (nr. 28) anbefaler han til en bekendt den alkymiske traktat *Der Wasserstein der Weisen*, udkommet 1619 i Frankfurt a.M.;<sup>5</sup> dette blot som nogle få klare eksempler.

På den anden side siger Böhme klart og tydeligt og gang på gang, at det i alkymien ikke er selve det ydre metal, det kommer an på; tror man nemlig det, ender hele ens arbejde med stoffernes forvandling bare som kolort ("aus deiner Alchymie wird Kühmist" – med et uoversætteligt ordspil, III: *Dreyf. Leben* 10, 3; sml. f.eks. 4, 23 og førnævnte 28. Sendbrief). Den egentlige mening er en anden og religiøs; guldet er ikke det vulgære, men 'filosoffernes'; alkymien er en direkte kontakt med åndelige kræfter, som *også* giver sig materielle udtryk, og man bør derfor primært omtale dem i filosofisk-teologiske kategorier. Omend denne erkendelse er overordentlig klar hos Böhme, så står han dog også her i traditionssammenhæng med fortiden – specielt traditionen fra Paracelsus (1493-1541) med Gerhard Dorn som dens betydningsfuldeste talsmand.<sup>6</sup>

Når Böhme altså taler om Abgrund (< abyssus), Chaos, Matrix, prima materia, Salitter (< Sal nitri), Sulphur, Sal, Mercurius, Tinctur, eller Lapis philosophorum – for at nævne hans mest gængse alkymiske termer, alle repræsenterende faser i det alkymiske opus, – så taler han om forskelligartede erfaringer af Gud, alt efter hvilket stof

vægt der skal tillægges Böhmes idéhistoriske forudsætninger adskiller jeg mig imidlertid fra Ebbestad Hansen ved at tillægge den alkymiske sprogradition en større betydning end f.eks. den kabbalistiske påvirkning, som for Ebbestad Hansen indtager den dominerende plads (sml. op.cit. 253 ff).

5. Bedre kendt i sin latinske oversættelse, *hydrolithus sophicus*, som nr.3 i den berømte traktatsamling *Musæum Hermeticum* (Frankfurt 1678); men Böhme tilhørte almuen og læste som sådan kun tysk.
6. Sml. især Gerardus Dorneus, "De meditativa philosophia" i: *Theatrum Chemicum* (Ursel 1602), I 450-472.

Han iklæder sig. 'Stof' er i denne forbindelse forstået dobbelttydigt som dels det bestemte fysiske stof – som Gud jo er skaber af, og som han derfor i høj grad er virksom igennem – , dels det åndelige og sjælelige 'materiale', som dette fysiske stof symboliserer. Mit overblik over dette ligeså omfattende som komplicerede problemfelt rækker ikke til, at jeg kan give en udtømmende beskrivelse af den ene fase i dens forskellighed fra den anden, men jeg vil dog gennem et eksempel antyde sigtet i Böhmes arbejdsmåde. Jeg er mig bevidst, at den følgende række repræsentative citater stiller visse krav til læserens tålmodighed! Men tålmodighed er desværre vilkåret ved enhver alvorlig beskæftigelse med alkymisk filosofi.

Böhme siger om tinkturen:<sup>7</sup> "Die Tinctur ist ein Ding, die da scheidet, und das Reine oder Lautere von dem Unreinen bringet, die aller Geister Leben, oder alle Essentien in seinen höchsten Grad bringet; ... denn sie herrühret von der Kraft und Brunnquell der Gottheit, welche sich in alle Dinge hat eingebildet" (II: *Von den drey Principien Göttliches Wesens* 12, 26 f). Med andre ord: tinktur er et stof der har den guddommelige egenskab, at det ved at tilføres til andre stoffer skiller de urene bestanddele fra de rene og således udløser en forædlings- eller vækstproces; f.eks. får den sølv til at 'vokse' til guld (13, 24). For så vidt fremtræder den som en jomfru; selv føder den ikke noget, men den får andre væsener til at undfange (13, 25), da den viser sig som kønnenes gensidige tiltrækning. Thi af tinkturen "kommt das grosse Begehren des Männlichen und Weiblichen Geschlechts, ... da je eines meinete, das ander habe die Jungfrau" (13, 39). Selvom den er inden for alles rækkevidde, finder man den dog kun, hvis den selv *vil* lade sig finde, og det beror bl.a. på at den ikke lader sig fange ind i sproget: "Der Weg zu ihr ist gar nahe, wer ihn findet darf ihn nicht offenbaren, er kan auch nicht; denn es ist keine Sprache die sie nennen kan. Und ob sie einer gleich lange suchete, so *sie* nicht will, findet er sie doch nicht" (13, 25). Den er selv forudsætningen for sproget, og som sådan er den så tæt på Gud, at Böhme kalder den 'Guds veninde': "So wirst du sagen: Das muss Gott seyn? Nein, es ist nicht Gott, sondern Gottes Freundin. ... Ihr Weg ist so subtile wie des Menschen Gedancken, und die Gedancken entstehen auch daraus" (13, 26).

Hvad Böhme søger at fange i disse paradoksier (der andre steder stables til endnu større højder) er åbenbart den for al fornyelse og grænseoverskridelse fælles kernesplaltende kraft, opløsningen af det tilblevnes fastfrosne struktur og strukturelementernes konjugering i

7. Af lat. *tingere* = væde, farve, i alkymien: væske eller stof eller kraft, der giver tingene deres farve.

en ny kombination. Denne kraft bestemmes som et psykisk-fysisk kontinuum, og den vises at ytre sig såvel på det fysiske plan (i de uædle metallers forvandling til guld) som på det sjælelige (i kønnenes indbyrdes tiltrukket), hvilket sidste plan er transparent for det åndelige. Thi det, mennesket egentlig er ude efter i forelskelsen, er 'die Jungfrau', 'Gottes Freundin', som Böhme andetsteds kalder Sophia eller 'die Weisheit' og – med bibelsk baggrund i Ordsp 8-9 – placerer i Guds umiddelbare nærhed som hans første spejling.

Endelig er der det overraskende ved tinkturen, at den kan skabes af begæret: "wo ein Begehren ist, da ist Feuer, denn das Feuer begehret Wesenheit [der i denne sammenhæng er at forstå som Guds lyse og gode side], das es zu zehren hat, und kan doch selber keine Wesenheit machen; sondern es machet die Tinctur, und die Tinctur machet die Wesenheit" (III: *Dreyf. Leben* 8, 33). Med andre ord: Begæret, eller lidenskab, kan i sin brænden *producere* – ikke sin opfyldelse, men denne opfyldelses *betingelse*: tinkturen. Hvad Böhme her har udtalt, er den samme erfaring som i bibelsk sprog kaldes: Bank på, så skal der åbnes for jer! Mennesket kan gøre noget for sin evige salighed, ja det ikke bare kan, det skal.

Gerhard Dorn siger: "Ligesom troen i sandhed er Guds gratis gave, således er alle de åndelige kræfter (*virtutes*) det også. Heraf følger ikke, at man for at få dem ikke behøver at arbejde; for Gud bønholder på ingen måde slappe og slatne mennesker, tværtimod forkaster han deres bønner som de bespottelser de er. Stor var unægtelig menneskers afsindighed, hvis de bad Gud om brød uden at ville pløje og så; men den er ikke mindre, hvis man ønsker og venter sig en sjæl uden at anvende nogen som helst omhu på at erhverve den; dog størst er den virkelig, hvis én er så dum at tro, at han kan erhverve sig sjælen alene ved sit arbejde, uden at bønfalde Gud om hans nåde forinden".<sup>8</sup> Dette er et overordentlig præcist udtryk for, hvad der er den klassiske alkymis inderste motivation og religiøse intention: at gå Gud i møde, uden sikkerhed for at mødet faktisk kommer i stand.

Når Böhme viser sig mere sikker, skyldes det hans *tro*. Troens trods spiller for Böhme en stor rolle, da det er den der bringer sjælen igennem den yderste anfægtelse.<sup>9</sup> Hos Böhme står Gud i langt højere grad konkret og afgrænset over for den bedende sjæl end i den klassiske *unio*-mystik, og heraf forklarer jeg mig, at hans affinitet til alkymien er så meget større end blandt de tidligere tyske mystikere. Den

8. Dorneus (1602), I, 456f. Min oversættelse.

9. Se skriftet *Gespräch einer erleuchteten und einer unerleuchteten Seele* (i Böhme 1955 III: *Der Weg zu Christo* s. 201 ff) og Bornkamm (1925), 258 ff.

der søger, vil finde: "Christus spricht: Suchet, so werdet ihr finden, Matt 7,7. *Er will gesucht seyn, kein Faulentzer findet ihn nicht.* ... Aber der Sucher findet die Tugend mit dem Steine" (III: *Dreyf. Leben* 6, 100 f). Stenen, *lapis philosophorum*, er her som overalt hos Böhme forstået som Kristus (sml. Matt 21,42). Skal den findes, må der søges; men det er ikke en søgen der går en lige og veldefineret vej til sit mål: "Er ist der allerschlechtesten vor Adamischen Augen von allen Steinen zu achten, und wird mit Füßen getreten, denn er gibt den Augen keinen Glantz. ... Alle Hohen und Weisen suchen ihn: sie finden wol einen und vermeinen er sey es, aber sie fehlen des; sie setzen ihme Kraft und Tugend zu, und vermeinen zu erhalten sie haben ihn, aber er ist es nicht, denn er darf keiner Tugend, es liegen alle Tugenden in ihme verborgen" (6, 102). Altså: enhver sædvanlig måde at anstrenge sig på må opgives, hvis Stenen skal vise sig. Det alkymiske opus er netop måden at nedbryde alle disse i sædvanen stivne måder på. Går mennesket ad denne vej, har det ingen sædvanlig sikkerhed for at Gud kommer det i møde; men af erfaring og i tro på denne erfaring ved Böhme, at det gør Han.

Alkymiens tolkningsresistente symbolsprog kan man nærme sig ad flere veje. Det mest gedigne og kendte forsøg i nyere tid er gjort i et psykologisk sprog med C.G. Jungs 'oversættelse' af den alkymiske forvandlingsproces til personlighedens individuationsproces – identitetens afklaring gennem personlighedskomponenternes indbyrdes reaktion med hinanden i et forløb af typiske kriser, som alkymikeren erfarede gennem en projektion på de fysisk-kemiske substanser.<sup>10</sup> Men Böhme betjener sig altså af et *teologisk* sprog: han opfatter alkymien som menneskets samarbejde med Gud på frelsen. Dette samarbejde udtrykker sig ved, at mennesket så at sige går ind i og gentager Guds skabelsesværk. Allerede Paracelsus opfatter den alkymiske proces som en efterligning af Guds skaberproces: "Gott will, dass wirs auch machen und ihm nachthun, aus Kraft solcher (ge)gebener Natur durch ihn."<sup>11</sup> Böhme drager her de sidste konsekvenser. Det er hele Guds selvudfoldelse i sine tre Principper (det første og mørke, det andet og lyse, og det tredje: denne skabte verden), som han griber i sine alkymiske begreber, tydeligst i sin i hele værket gennemgående ud-

10. Sml. især C.G. Jung, "Psychologie und Alchemie", *Gesammelte Werke* XII (Zürich: Rascher / Olten: Walter-Verlag 1958).

11. Paracelsus, *Werke* I (Strassburg 1603), 363. Sml. det – muligvis pseudo-paracelsiske – skrift *Secreta Creationis*, der jævnfører opus med Genesis; cit. hos G.C.A. von Harless, *Jacob Böhme und die Alchymisten* (Berlin 1870, 2. Aufl. Leipzig: Hinrichs 1882), 51.

lægning af Guds syv *Quellgeister* eller kvaliteter, og i sin beskrivelse af 'das Rad der Geburt' eller 'Rad Naturæ' (f.eks. III: *Dreyf. Leben* 9 ff).

G.C.A. von Harless – som har en indimellem forfriskende evne til at lade sig oprigtigt forarge – siger herom, at Böhme kastede "Gott selbst in die alchymische Retorte und construirte seinen ewigen Werde- und Wesensprocess nach den Recepten dieser Kunst. Alle die Begriffe, welche bei den früheren Alchymisten vor das Angesicht Gottes und ausser Gott zu stehen kamen, ... wurden nun hinter Gott und zugleich in Gottes Wesen selbst hinein verlegt." (1882, 66). Sådan kunne det rigtignok se ud; men det er ganske forkert. Det bærende i Böhmes alkymi er, som jeg har vist, netop at mennesket ikke suverænt 'foretager sig' den efter veldefinerede retningslinjer, men at det tværtimod selv er offer for processen, er inddraget i den som lidende og tilblivende over for mægtige kræfter (Gud), der handler med det; det eneste mennesket *gør*, er at stille sig ind i processen. I virkeligheden er det også, hvad de tidligere alkymister gjorde. Når de ser ud til at have stillet deres arbejde "*vor* das Angesicht Gottes und ausser Gott", var det til dels for at frede dette arbejde bag et dogmatisk umistænkeligt forhæng i en tid, da alkymien var udsat for forfølgelse, til dels fordi bevidstheden om deres arbejdes teologiske implikationer simpelt hen ikke var så stor hos dem som hos Böhme. Når Harless sammenfatter sin forargelse således: "Er [Böhme] strich den Christus *für uns*, und liess nur den Christus *in uns* stehen" (1882, 101), må vi altså korrigere ham derhen, at Böhme tværtimod *lod begge stå* – for kun gennem sjælen kan Gud komme ind i mennesket.

### Erfaringens teori

"Dem Menschen ist in diesem Jammerthal auf Erden nichts nöthiger und nützlicher, als dass er sich lerne selber kennen, was er sey, von wannen er sey, oder wohin er wolle?" Som et omkvæd dukker disse ord med få variationer op gang på gang i Böhmes skrifter (her III: *Dreyf. Leben* 12, 1, sml. f.eks. op.cit. 14, 1 og II: *Drey Princ.* Vorrede 1). Menneskets kendskab til sig selv er langt fra noget håbløst projekt, fordi Gud har skrevet sin vilje i vores sind (Gemüthe). Det er i sig selv, at mennesket finder porten ind til Gud: "in ihme selber ist die Stätte, da Gott in seinem Himmel wohnet, und der Seelen Willen mit ihrer Begierde einnimt. ... Der Geist Gottes fähret nicht von auswendig in die Seele, sondern er eröffnet sich durch das Seelen-Feuer" (V: *Bedencken über Esaiä Stiefels Büchlein* 116. 122). At *bede* vil derfor sige, at når sindet råber til Gud, kommer Han det i møde



som det Ord der har skabt sjælen, og som sådan åbner Han sig inde fra i sjælen (III: *Dreyf. Leben* 16, 11).

Erfaringens sted er her bestemt som mennesket, nærmere bestemt som sjælen. Sjælen står ifølge Böhme midt mellem Guds første og andet Princip, eller – anderledes sagt – hans forside og bagside (II: *Drey Princ.* 22, 102), “als in der Tür, zwischen Himmel und Hölle” (17, 114), men således at forstå at den oprinder i det første, mørke Princip og som sin rette bestemmelse har at bevæge sig frem mod og ind i det andet, lyse.

Sjælens moder er “die ewige Natur”, “welche ist Gottes des Vaters vor dem Licht seiner Liebe” (III: *Dreyf. Leben* 1, 11; min fremhævelse). Så længe den er i denne naturtilstand, ytrer dens bestemmelse i retning af at fødes ind i lyset sig som angst (1, 22). Angsten går generelt forud for og er porten til enhver fødsel (II: *Drey Princ.* 8, 26), og så genfødslen (10, 38). Selv kan den nemlig ikke skaffe sig lyset, det må gives den af Gud i genfødslen. Dog gælder det: “so der Ernst in der menschlichen Seele gross ist, so ist auch der Ernst in seinem Wiedergebärer gross” (Anhang 25). Guds relativitet til sjælen viser sig i, at Han tiltrækkes og tinktureres af dens alvor. Og får så sjælen virkelig del i lyset, så finder den sig stående midt blandt Guds underværker og taler om dem, ikke som fjerne eller fremmede ting men som sine egne, som sig selv (III: *Dreyf. Leben* 1, 23). Sjælen er det teologiske erkenderedskab, den er, fordi den er den eneste skabning, der er lige så subtil som Guds ånd og tillader ånden at køre i sjæleviljen som i sin vogn (16, 49); men dette indebærer ingen “Vergottung” af sjælen. Guds forhold til sjælen er nemlig dette, at han som sit Ord gennemtrænger sjælen ligesom ild gennemgløder jern: jernet bliver jo herunder ved med at være jern, og heller ikke ilden forlader sig selv. “Also ist die Seele in das Feuer der Gottheit gesetzt, die Gottheit durchscheinet die Seele, und wohnet in der Seele, aber die Seele begreiffet nicht die Gottheit, aber die Gottheit begreiffet die Seele” (6, 86, sml. VIII: *Mysterium Magnum* 52, 7).

Nu vil jeg imidlertid vove den påstand, at der må skelnes mellem Seele og Gemüth. Seele er, som det fremgår af ovenstående, karakteriseret ved at kunne gennemgå en *udvikling*, den er en bevægelig størrelse inden for et bredt spektrum af psykisk erfaring; dette brede spektrum, summen af mulig psykisk erfaring, er, hvad Böhme kalder Gemüth. At der er en forskel udtaler Böhme selv i II: *Drey Princ.* 18, 26, og at forskellen består deri, at Seele er indeholdt i Gemüth, siges sammesteds Anhang 16: “also auch hat das menschliche Gemüthe alle drey Principia an sich, darinnen dann die Seele begriffen wird”. Forskellen består tillige deri, at det er Seele og ikke Gemüth, der ledsages af ‘Jomfruen’ (die Jungfrau) og modtager sin forstand fra hende

(18, 25); Seele er hermed associeret med guddommens kvindelige numen.

Men også inden for Gemüth som sådan må der skelnes. I mennesket er Gemüth "das grösseste Wesen" (11, 30), thi det rummer i sig alle tre Principper, det diaboliske, det paradisiske og det jordiske (sml. 21, 26 og Anhang passim). Just deri består dets *gudbilledlighed* (11, 11). Ikke bare mennesket 'har' nemlig et Gemüth, men også Gud: "Im Urkunde ist nur ein einig Wesen: daraus gehen nun die Wesen aller Wesen; und dasselbe Wesen ist das ewige Gemüthe Gottes" (14, 61), ja "wann nun nicht wäre das ewige Gemüthe, daraus der ewige Wille gehet, so wäre kein Gott" (10, 37); og af dette ewige Gemüth er menneskets Gemüth en gnist ("ein Funcke", 16, 6). Gemüth er selve gudbilledet, det er i kraft af dét, at mennesket kender noget til Gud, og uden det ville vi intet kende til ham (16, 2); for det strækker sig som et ubrudt kontinuum fra menneskets jordiske dagligdag (3. Princip) forbi Gud i hans kærligheds og vredes åbenbaring (2. og 1. Princip) og ind i alle modsætningers udtalelige ur-enhed, over hvilken Böhme i sine senere skrifter sætter chifferet 'Ungrund'. I Gemüthe rummes al tænkelig erfaring, "Himmel, Erde, Sternen und Elementa ... , darzu die Drey-Zahl der Gottheit" (III: *Dreyf. Leben* 6, 49).

Men det betyder, at Gemüthes erfaring af modsætningernes kamp med og udvikling af hinanden, lysets af mørket, kærlighedens af vreden (sml. II: *Drey Princ.* Anhang 6 f), er autoritativ for forståelsen af disse modsætningers indbyrdes forhold i Gud. Som det ewige Gemüth i sig rummer alle tre Principper, men dog ét af dem, nemlig det andet og lyse, konstituerer det egentlige Gemüth, Gemüth sensu eminentiori (16, 4 f), således også med Gud: "Gott ist die Liebe und das Gute, in Ihm ist kein zorniger Gedancke", nemlig for så vidt Gud forstås som "die lautere Gottheit" eller det 2. Princip; men straks efter hedder det: "So kan man nun nicht sagen, dass der gantze Gott mit allen drey Principien sey in Einem Willen und Wesen" (10, 25 ff – for blot at nævne ét blandt en mængde eksempler). Ganske som der er en duplicitet i Gemüth, nemlig mellem "das ewige Gemüthe" og "das edle Gemüthe", således er der det også i Gud, nemlig mellem "der gantze Gott" og "der gute Gott". Gud som totalbestemmelse har ingen terminus a quo og ad quem; men det har kærligheden! "Gott hat keinen Anfang, und ist nichts ehers als Er; aber sein Wort hat einen ewigen ungründlichen Anfang in Ihme, und ein ewig ungründlich Ende ... dann es wird in dem ewigen Centro erboren", og bekræfter ("bestätigt") hermed, hvad Gud ville i begyndelsen. Men stadigvæk er Mørket ved Lysets side: "Dann wann ich rede von Gottes

Grimm und Zorn, so meine ich nicht ein Wesen das ausser Gott sey” (III: *Dreyf. Leben* 3, 2 ff). Og stadigvæk: dette ved vi fra Gemüthe!

I denne systematisering af Böhmes udsagn ligger der selvfølgelig en tese. Tesen er, at Böhme med denne strukturering af erfarens teori har forudgrebet C.G. Jungs etablering af psyken som “*die Kategorie des Seins*”, og “*die Realität des Psychischen*” som den eneste uomgængelige erkendelsesteoretiske autoritet (sml. Jung 1958, VIII 402; XI 517).<sup>12</sup> Dette har Böhme bl.a. opnået ved – også i forudgribelse af Jung – at indføre en distinktion mellem hvad han kalder Seele og Gemüth, og hvad Jung kalder Seele og Psyche (sml. f.eks. VI 503 ff); sagt med andre ord: Böhmes bestemmelse af Gemüth og Jungs bestemmelse af Psyche retter sig mod det samme sagforhold. Men hvad der er vigtigst: Böhme har formuleret denne teori på teologiens præmisser. Det er nemlig for at tjene Gud og næsten bedst muligt, at Böhme stiller sjælens virkelighed i midten. Det, det er ham om at gøre, er, at Gud erfares i sin fylde. Der er her ikke tale om nogen erkendelsesteoretisk begrænsning for dens egen skyld, men om at varetage den erfaringsammenhæng med Gud, som mennesket *forefinder* sig i på forhånd, bedst muligt.

### Nogle konsekvenser for den frie vilje og det ondes problem

Til sidst skal jeg antyde et par følgevirkninger, som denne teori om erfaringen får for Böhmes syn på den frie vilje og det ondes problem.

Böhmes skrifter synes at rumme en række eksempler på den klassiske konflikt mellem Guds almagt og viljens frihed. Almagten anfægtes af, at viljesfriheden for etikens skyld må opretholdes; i modsat fald opløses meningen med alle morallove, herunder de ti bud (VII: *Mysterium Magnum* 40, 50). Det gælder derfor, at hvad vi gør os til, det bliver vi til, og hvad vi vækker til live i os, det kommer til at præge os (IV: *Sechs theosophische Puncte* 8, 31). Men Böhme opgiver ikke af den grund almagten. Ubekymret stiller han begge positioner side

12. Jung udfolder dette filosofiske (erkendelsesteoretiske) udgangspunkt for sin psykologi i en diskussion med den skolastiske skelnen mellem realisme og nominalisme (se VI 40 ff). Enhver forhånds indsnævring af ‘den virkelige virkelighed’ til det åndeligt-ideelle *eller* det materielt-biologiske afviser han – i sin egenskab af psykolog – som vilkårligt-dogmatisk. “Von einer Überwirklichkeit weiss ich nichts. Wirklichkeit enthält alles was man wissen kann, denn wirklich ist was wirkt” (VIII 437). “Psyche ist das allerrealste Wesen, weil es das einzig Unmittelbare ist” (VIII 402). *Indenfor* denne psyke er ‘sjælen’ da at forstå som et bestemt funktionskompleks.

om side: "Er [Gud] erbarmet sich welcher Er will, als nur dieser, welche mit ihrem freyen Willen ihrer Selbheit in seiner Gnade ersterben und sich Ihme ergeben" (VII: *Myst. Magn.* 26, 34). Viljens frihed lader sig altså nærmere bestemme som friheden til at udsætte sig for Guds almagt: "Selber zum Kinde kan er [mennesket] sich nicht machen; er gehet nur mit dem Willen in die Matrix ein, so ergreift ihn das Göttliche Fiat, und machet ihn" (V: *Zweyte Schutz-Schrift wieder Balth. Tilken* 153, sml. II: *Drey Princ.* 20, 87). Men stadigvæk er dette jo et element af frihed!

Som et bidrag til belysningen af dette problem vil jeg foreslå at inddrage Böhmes begreb om Gemüth. Gemüth er nemlig i denne sammenhæng en mellembestemmelse mellem almagten og den frie vilje. Dels er det i Guds evige Gemüth, at hans almægtige vilje udfolder sig, dels er menneskets egen vilje en akt af Gemüth. I Gemüth er modsætningen mellem fri vilje og almagt ophævet; "denn das Centrum des Gemüthes ist frey, und gebietet den Willen" (II: *Drey Princ.* 11, 10). Sin kraft og evne til i frihed at vende sig mod Gud og udsætte sig for hans almagt tager mennesket altså så at sige fra denne almagt selv, som mennesket i kraft af Gemüthes viljeskontinuum har sin oprindelse i: "Die Seele ist aus dem Abgrunde in eine Creatur gesprochen worden: Wer will nun der Ewigkeit ihr Recht brechen, dass der ewige Wille der Seelen, der aus dem ewigen einigen Willen [i.e. Gemüthe] in eine Creatur ist gegangen, mit demselben Willen der Creatur sich nicht wieder dörfte in seine Mutter einschwingen, daraus er gegangen ist?" (IV: *Von der Gnadenwahl* 11, 42).

Men Gemüthe er jo, som vi så, mødestedet for tre Principper, det godes og det ondes urkraft og disses nedslag i det jordiske handlemuligheder. Almagten kan i sin frihed ville såvel det gode som det onde. Men det onde kan den ville på to måder: som et nødvendigt medhenhørende til det gode, og som en afgrund, Gud vender sig bort fra i dommen.

*For det første* er det ikke uden videre sådan, at det onde altid står som det godes absolutte modsigelse. Det onde kan være godt for noget: "es dienet zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und zur Freudenreich und ist ein Werckzeug Gottes, damit Er sein Gutes bildlich machet, auf dass das Gute erkant werde; dann so kein Böses wäre, so würde das Gute nicht erkant" (VIII: *Myst. Magn.* 71, 17). Vel vil Gud ifølge sit 1. Princip menneskets fald, men "wann keine Qual wäre, so wäre kein Aufsteigen" (II: *Drey Princ.* 18, 18).

Argumentet er for mig at se her igen erfaringen. Når sjælen stiller sig ind under Guds almagt og lader hans vilje være sin vilje, sker der nemlig det, at lidelsen forvandles: "und ob es wäre Böse gewesen, so wird es Gut, und stehet im Centro zu Gottes Wunderthat" (III:

*Dreyf. Leben* 18, 9). Som Böhme siger i anledning af Fadervors syvende bøn: i det øjeblik Gud 'frier os fra det onde', sker der ikke det, at dette onde forsvinder, men det forvandles; sjælen opfatter ikke længere dette onde som sin ejendom, men som et af Guds under – og derfor bliver den tålmodigt i sin lidelse uden, at den mærker den som lidelse (16, 40). Ved at sjælen altså forfølger Guds onde vilje tilbage i dens oprindelse i Guds evige Gemüth, viger dens *modsigelse* af det gode til gengæld for et polært *modsetningsforhold* – for nu at bruge Martensens smukke begrebspar.<sup>13</sup> Godt og ondt viser sig her at være åbenbaringsformer eller kategorialiteter af en og samme skjulte, udelte Gud.

Denne beskrivelse af Gemüthes viljeskontinuum udviser tydeligt kendetegn, der svarer til den beskrivelse Jung giver af *Selvet* som individuationsprocessens mål.<sup>14</sup> Specielt bemærkelsesværdig er parallellen omkring erfaringen af lidelsens forvandling og den polaritetstænkning, der ligger bag. Gemüth er åbenbart – i Böhmes generelle beskrivelse heraf – den grund, hvorpå erfaringen af Selvet i jungsk forstand kan udfolde sig. Som Selvet hos Jung er grænsebegræb mellem Jeget og Gud, er Gemüth det hos Böhme.

Men *for det andet* kan den onde vilje – det ser Böhme udmærket – fjerne sig så diabolisk langt fra sit udspring i Guds Gemüthe, at Gud i dommen må vende sig imod dette onde og lukke det fuldstændigt af fra lyset (II: *Drey Princ.* 27, 20). I dommen ryster djævlene derfor for Guds Vrede (27, 14) – som altså nu i sit i forhold til det gode polære og nødvendige aspekt må have vendt sig fra det onde i sit trodsige og al spaltning opretholdende princip (djævlene). Men stadigvæk: også dette onde har sin magt fra Gud; Böhme kender ingen magt uden for Ham. Hvis Gud anskues som Ungrund, er også Djævelen et aspekt af Guds vilje.

Böhme adskiller sig her, som man vil se, fra Luther. Det længste, Luther kan gå, er at lade deus absconditus *tillade* Adams fald, men han vil aldrig gå med til at selve dette fald er til stede som muligt indhold i denne Guds skjulte vilje.<sup>15</sup> Ser det ud, som om Gud vil det on-

13. Sml. H.L. Martensen, *Jacob Böhme. Theosophiske Studier* (Kjøbenhavn: Gyldendal 1881), 111 f.

14. Sml. især C.G. Jung, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten", *Gesammelte Werke* VII, og "Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst", *Gesammelte Werke* IX/2. For en sammenfattende analyse heraf, samlet omkring begrebet 'det dæmoniske', se min bog *Dæmoni og mening* (København: Aschehoug 2001), 22 ff.

15. Sml. *De servo arbitrio* (1525), D. Martin Luthers Werke. *Kritische Gesamtausgabe* (WA) (Weimar: H.Böhlaus Nachfolger 1964 ff), bd.18, 712, 29.

de, så er det, fordi hans virkende kraft puffer til nogle væsener, som i sig selv er onde; aldrig er det Gud selv, der gør det.<sup>16</sup> Den generelle teologiske tilgang til denne forskellighed har været at anklage Böhme for dualisme og anprise Luther for hans integrerede personlige guds-begreb. Men på baggrund af det nu udviklede rejser sig dog det spørgsmål, om ikke dualismen hos Luther er langt den afgrundsdybeste, mens Böhme er den første kristne teolog i nyere tid, der forsøger at "gøre alvor af monoteismen" (Jung) ved strengt at tilbageføre både godt og ondt på Gud.

16. "Vult malum, *quod extra ipsum est et alius facit*, puta homo vel demon." Luther, *Vorlesung über den Römerbrief* ed. Johannes Ficker (Leipzig: Dieterich 1908), II 23, 13, cit. i Bornkamm 1925, 151.